17

Diálogos Universitarios

Filosofía y Religión hoy



Mauricio Beuchot O.P.

Universidad Iberoamericana León

Rector

Mtro. Gerardo Valenzuela Rodriguez, S.J.

Dirección General de Servicios Educativos Universitarios

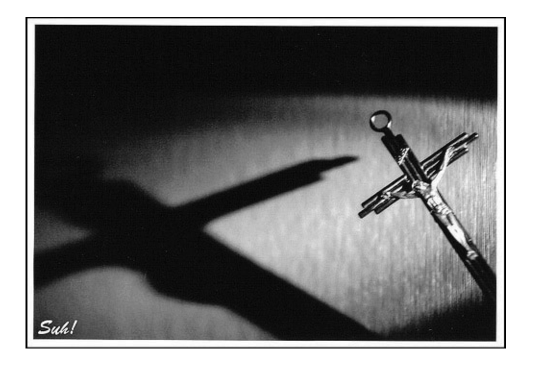
Mtro. Rogelio Hernández Terán

Centro Ignaciano de Formación Humanista

Mtra. Carmen Obregón Rodriguez

Impresión: Imprenta Blanco
Edición: Laura Villanueva Franco
http://www.leon.uia.mx/areaedu/centros/cen_igna.htm

Filosofía y Religión hoy



Mauricio Beuchot O.P.

DIÁLOGOS UNIVERSITARIOS 17

CONTENIDO

Introducción

En la actualidad hay dos corrientes principales en la filosofía de la religión, la fenomenológica y la analítica. Son dos métodos muy distintos. La primera es descriptiva de los fenómenos religiosos, y la segunda es crítica de los argumentos que se ofrecen para apoyar las creencias religiosas y del lenguaje religioso. La filosofía fenomenológica de la religión es más bien un recorrido por los elementos principales que conforman el hecho religioso; la filosofía analítica de la religión parece preservar lo que antes se hacía en la teología natural o teodicea, a saber, el aspecto demostrativo.

Recorreremos en sus líneas más básicas estas dos corrientes, sobre todo centrándonos en la analítica. Pero después trataremos de añadir una línea más, que consideramos que es la línea hermenéutica, sobre todo hermenéutica-analógica, que podrá conjuntar elementos de las dos anteriores e incluso ir más allá, a una síntesis superadora.

La filosofía de la religión en sí misma

La filosofía de la religión se propone estudiar el hecho religioso y sus contenidos (creencias, cultos, etc.). La filosofía fenomenológica de la religión intenta describir los fenómenos religiosos. La filosofía analítica de la religión pone más énfasis en las pruebas de la existencia de Dios y en el lenguaje que podemos usar para hablar de Él [1]

Algo que resulta de la aplicación de la fenomenología al hecho religioso es una definición del concepto de religión, por meramente descriptivo que sea, y una descripción de la relación del hombre con Dios, así como de los cultos, lugares y personas sagradas, esto es, pensando que lo sacro se opone a lo profano. Se estudian, así, las oraciones, los ritos, los templos o lugares sagrados y los sacerdotes o personas sagradas.

De esta manera, se ha tipificado la religión, por fenomenólogos tales como R. Otto, M. Scheler y G. van der Leeuw, como la relación (de religación) del hombre con lo santo o lo numinoso, esto es, el misterio desconcertante y fascinante a la vez que es lo religioso.

Asimismo, la fenomenología de la religión ha estudiado las repercusiones de la religiosidad en el hombre, es decir, las actitudes que despierta en él. Hay un sentimiento de dependencia, de adoración, de sumisión a algo muy elevado. Pero también un sentimiento de libertad. Igualmente, un sentimiento de respeto por todo lo creado, sobre todo la vida. De esta manera, se da un impulso de solidaridad y ayuda a los demás, un amor religioso, lo que se ha llamado la caridad. También se ha señalado una actitud de inmenso gozo en el hombre religioso. Es lo que se ha denominado la vía mística, más allá de la vía ascética o de los principiantes. El místico vive en completa entrega a Dios, una confianza plena, lo cual lo lleva a una alegría total.[2]

---

[1] L. Farré, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires: Losada, 1969, pp. 15-70.

[2] J. Martín Velasco, *"Fenomenología de la religión"*, en J. Gómez Caffarena – J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid: Eds. de la revista de Occidente, 1973, pp. 44 ss.

La filosofía fenomenológica de la religión se interesa, además, en la vivencia de sentido que el ser humano ha depositado en los mitos, en los ritos y en los templos. No considera los mitos como fábulas, cuentos falsos, etc., sino como relatos simbólicos, que encierran sentido. Marcan el origen y el fin del hombre, responden al problema del mal y orientan en la vida. Los ritos son la expresión de ese sentido, ya no en relatos, sino en acciones; son acciones simbólicas, no meramente teatrales, sino que pueden usar la teatralidad, pero, sobre todo, contienen la presencia de lo trascendente; es la simbolicidad más alta, que se denomina sacramento. Los sacramentos son signos de la presencia divina, transmiten la misma presencia divina. Y tal se ve también en los templos y demás lugares sagrados, en los que la divinidad se hace presente; incluso allí se sitúan los personajes consagrados, los sacerdotes. Esto es en lo que ha insistido la fenomenología de la religión.

En cambio, en la filosofía analítica de la religión hace hincapié en qué tanto podemos argumentar a favor de la existencia de Dios y qué tanto podemos afianzar la adecuación de nuestro lenguaje acerca de su esencia y atributos (omnipotencia, creación, providencia, etc). También examina la viabilidad de hablar de milagros, frente a la ciencia, y del alma o de la otra vida, así como analiza lógicamente la compatibilidad de Dios con la existencia del mal.[3]

Los argumentos del teísmo

Centrándonos en la línea analítica, veamos las condiciones de la racionalidad del teísmo, es decir, las pruebas o argumentos que pueden apoyar la creencia en la existencia de Dios y en los atributos que suelen adjudicársele tradicionalmente, como la omnipotencia, la omnisapiencia, la bondad y la providencia.[4]

[3] B.Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford-New York: Oxford university Press,1987 (reimpr.).
[4] Ibid., pp. 26-63.

Desde antiguo se han dado argumentos a favor de la existencia de Dios. Los presocráticos veían varios dioses. Platón lo veía como el que presidía el orden del universo. Aristóteles, como la causa final del cosmos. San Anselmo aportó el famoso argumento ontológico. Santo Tomás no aceptaba ese argumento, y por eso elaboró las cinco vías, más a posteriori. Algunos, posteriormente, como Pascal y otros, añadieron argumentos morales, o del deseo, etc. Incluso, como Peirce, una prueba que no es deductiva ni inductiva, sino abductiva o por la hipótesis. Y, por supuesto, están todos los que han tratado de refutar esos argumentos, desde Jenófanes, pasando por Hume, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, hasta pensadores como Flew, Kenny y Hans Albert.

En cuanto a las pruebas a priori, entre las que destaca la prueba anselmiana o argumento ontológico, que sostiene que, si se define a Dios como el ser mayor que el cual nada hay, tiene que existir, pues si no existiera no sería el mayor, y cualquiera que exista sería mayor que él. Es decir, hay un ser que es necesario, y, por ello, es necesario que exista; y, si es posible tal ser, tiene que ser actual o existente. Hay que decir que este argumento ha sido reivindicada por lógicos recientes, cultores de la lógica modal, como N. A. Prior, N. Malcolm, A. Plantinga y W. Redmond. Este último nos dice que en un sistema tan usual de lógica modal, como es S5, de Lewis y Langford, funciona, porque permite la iteración de functores modales o modalizadores, de modo que algo que es necesario también puede caracterizarse como posible. De este modo, la prueba procede así:

necesariamente: si Dios existe, es necesario que exista

y

es posible que Dios exista

luego

es necesario que Dios exista.

Y es válida en S5.[5] En efecto, la primera premisa es verdadera, porque es simplemente la definición anselmiana de Dios. Un Dios que no es nece-

sario no es Dios. La segunda premisa es la más discutible, pero es verdadera si es consistente y tiene sentido. Ésta es la premisa que Malcolm se ha encargado de reforzar: no es inconsistente un ser que sea necesario, y tiene sentido, luego es posible. Y, si es posible, es necesario que exista.

Por otra parte, las cinco vías, aunque el gran lógico dominico, I. M. Bochenski, escribió, antes de morir, mostrando que no eran concluyentes apodícticamente, han sido reivindicadas como probables u opinables, esto es, que manifiestan la plausibilidad de la creencia en Dios. Por ejemplo, las pruebas cosmológicas han sido retrabajadas por Swinburne.[6]

Otros han examinado la famosa "apuesta" de Pascal. Según ella, si creo en Dios, obtengo beneficios, como en una apuesta. Si, al morir, encuentro que hay Dios, acerté; y, si encuentro que no hay Dios, nada pasa en otra vida (tal vez ni siquiera hay esa otra vida), pero en vida tuve la satisfacción de portarme bien, de acuerdo con su ley.

Otros hablan de pruebas morales, como Kant, según el cual sólo si hay un Dios que pueda premiar o castigar en otra vida tiene sentido el comportamiento moral del hombre.

Peirce da un argumento abductivo, es decir, de lanzamiento de hipótesis o conjeturas. Nos pide que, al observar el universo, como en una noche estrellada, tratemos de adoptar una actitud relajada (musement), y busquemos la mejor hipótesis explicativa de la existencia de todas las cosas; gracias a esa actitud desprejuiciada, encontraremos que la mejor hipótesis es la de un Dios creador. Y con ello tendremos satisfecha esa curiosidad que es el resorte de la abducción o lanzamiento de hipótesis (para explicar los fenómenos a los que no encontramos causa).

Otros hablan, incluso, del deseo de Dios, único que puede colmar nuestras aspiraciones.

---

5 W. Redmond, *"Hodierna logica quid dicit de Deo?"*, en Latinitas, 1 (2005), pp. 78-79.
6 A. García de la Sienra (ed.), *The Rationality of Theism*, Amsterdam-Altanta: Rodopi, 2000, pp.109 ss.

El lenguaje sobre Dios

Pasando de la existencia de Dios a la esencia y los atributos de Dios, vemos que esto se conecta con el lenguaje sobre Dios, con la semántica-pragmática del mismo.[7] Ha habido dos intentos muy connotados de hablar sobre Dios. Uno es el lenguaje apofático, la teología negativa, que sostiene que lo que podemos decir de las creaturas no lo podemos decir de Dios, todo eso hay que negarlo de Él. Ésta ha sido la vía de Maimónides, el Pseudo-Dionisio y Cusa. (A esta corriente parece asimilarse la vía del simbolismo, para la cual todo lo que se diga de Dios es simbólico, en el sentido de impropio.) Y otra ha sido la vía katafática, esto es, afirmativa, que se divide en dos. Una primera sería la unívoca, que quiere un lenguaje apropiado para hablar clara y distintamente de Dios, como si se tratara de alguna de las creaturas; esta vía ha sido poco transitada, por ejemplo por Juan Duns Escoto, y a otros, como a Spinoza, los ha llevado al panteísmo. Otra es la vía analógica, que sostiene que lo que digamos sobre Dios tendrá un sentido diferente de lo que decimos de las creaturas, pero, aun predominando la diferencia, puede adecuarse a lo que Él es, sólo aproximativamente, a veces sólo metafóricamente, como un balbuceo. Ésta ha sido la vía de San Agustín, Santo Tomás y San Buenaventura, inclusive de Eckhart.[8]

Me parece que es viable el lenguaje analógico sobre Dios. El univocismo pone el peligro de llegar al panteísmo, y, sobre todo, la experiencia del misterio nos hace ver que nuestro lenguaje sobre Dios no puede ser unívoco a nuestro lenguaje sobre las creaturas. No pueden ser lo mismo. Pero el equivocismo nos lleva al riesgo contrario, del agnosticismo, al de quedarnos sin saber nada de Dios, y ni siquiera poder decir que sabemos (de alguna manera) que existe. Uno de los campeones de la teología negativa, San Juan Damasceno, llega a decir que, si de las creaturas podemos decir que son, de Dios deberíamos decir que no es. Una postura analogista nos haría ver que el ser de Dios no es el mismo que el ser de las creaturas, y

[7] J. Macquarrie, *God-Talk*. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología, Salamanca: Sígueme, 1976, pp. 95 ss..

[8] J. Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*, Madrid: Fundación Santa María, 1985, pp. 44 ss.

que sólo de manera muy distante podemos imaginar cuál es el ser de Dios, a partir del ser de las creaturas, sobre todo a partir de nuestro ser mismo.

También se ha dicho que la teología negativa, apofática, es humildad, reconocimiento de lo inadecuado de nuestros conceptos y nuestros términos para conocer a Dios y para hablar de Él. Pero también la teología positiva, katafática, pero en su modalidad de analogismo, no de univocismo, es la aceptación de que sólo podemos balbucear acerca de Dios, a veces únicamente de manera metafórica, y el lenguaje metafórico es una forma del lenguaje analógico.

También se ha dicho que el simbolismo es más apropiado para llevarnos a Dios, y no la analogía. Pero igualmente podríamos decir que el símbolo es análogo, y que, en ese sentido, la analogía es la estructura del simbolismo. En efecto, según lo decía ya Kant, el símbolo se conoce por analogía, se maneja de manera analógica. Por eso el simbolismo y la analogía coinciden. Por otra parte, lo que en la escuela europea, por ejemplo de Cassirer y Ricoeur, es el símbolo, en la escuela americana, de Peirce, lo es el ícono. De manera que lo que atribuye la escuela europea al símbolo, a saber, ser el signo más rico, más cargado de sentidos, también se tendría que atribuir al ícono peirceano. Y de esa manera, el ícono es conductor hacia Dios, como el símbolo.

De esta manera, podemos decir que en Dios la esencia coincide con la existencia, es decir, que su esencia es existir, o que el existir es de su esencia, lo cual es algo que ya intuía San Anselmo y que afianzó Santo Tomás. Y no sólo está en el registro del argumento ontológico, sino también en el de la tercera vía de Santo Tomás, que es la de lo contingente y lo necesario. No todos los entes serán contingentes, habrá uno necesario, y ése es Dios. Y eso mismo evita el que sea reducido a un ente, porque es condición de los entes el tener esencia y existencia (como distintas), y en Dios no. Lo que hace que también se evite la acusación de onto-teología por parte de Heidegger. No se aplica, porque Dios no es un ente más, es más que ente, analógicamente hablando.

El problema del mal

El problema del mal ha sido una de las principales objeciones contra la existencia de Dios o, por lo menos, contra el atributo de su providencia. Si existe el mal, o Dios no lo conoce, y entonces no es omnisapiente; o lo conoce, pero no puede quitarlo, y entonces no es omnipotente; o lo conoce y puede quitarlo, pero no quiere, y entonces no parece que sea bondadoso o providente.[9]

Pero mucho depende de la semántica-pragmática que se atribuya a los términos en juego. En efecto, algunos han visto que, siendo Dios tan diferente de nosotros, no podemos reducir el mal a lo que para nosotros es malo; solamente lo podremos hacer por analogía, es decir, aproximadamente, y partiendo de nosotros, pero sabiendo que lo que para nosotros es malo Dios puede verle un sentido que lo haga colaborar al bien. Por ejemplo, todo buen padre deja que su hijo pase por problemas, para que pueda aprender de ellos y madurar. Son parte del crecimiento, es decir, de un mundo en desarrollo.

Y esto es también la analogía la que nos lo permite ver. Un Dios que es bueno analógicamente a los seres humanos, que es buen padre por analogía con los padres terrenales, no puede ser igualmente bueno (o unívocamente bueno) que ellos; tiene que pensarse en una diferencia, diferencia que va a predominar. No puede producir el mal, hacer el mal, sino solamente permitirlo. Y, en ese sentido, no puede querer el mal como tal, sino sólo en el contexto del bien. Y, aplicando la analogía, Dios puede sacar el bien a partir incluso de los males que permite.

La hermenéutica analógica y la religión

De esta manera, un lenguaje analógico sobre Dios puede darnos un sentido suficiente de su existencia y de su esencia. De su existencia, porque ni siquiera ella es como la de las creaturas (como nuestra existencia). De su esencia,

---

[9] A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1986 (reimpr.), pp. 110-117.

porque tiene atributos que solamente podemos comprender por analogía con los de las creaturas (con los nuestros). Por ejemplo, cuando decimos de Dios que es bueno, y pensamos de inmediato en un padre, tenemos la analogía, pero, como pasa en la analogía, predominará la diferencia, de modo que la bondad de Dios excederá a la de cualquier padre humano, a pesar de que a veces nos parezca que un padre humano trataría con una bondad diferente a sus hijos. Que es lo que ocurre en el problema del mal; solamente si usamos una semántica y una pragmática analógicas, podremos acercarnos a comprender por qué Dios permite el mal y aun así puede llamarse bueno. Lo permite para dar ocasión a los hombres de crecer, de ser solidarios, etc. Por cruel que nos llegue a parecer el mal que Dios permite, sobre todo a los inocentes, tiene un sentido bueno y colabora a la bondad que entre todos construimos.

Igualmente, usar un lenguaje analógico para hablar de Dios, el cual lenguaje va a requerir ser interpretado con una hermenéutica analógica, nos ayuda a comprender lo mucho que Dios excede a lo que de Él podemos decir, y lo pobres que se quedan nuestras expresiones. Es un reconocimiento de que nuestras expresiones nunca serán unívocas al hablar de Dios, pero también será la aceptación de que tampoco pueden ser completamente equívocas respecto de Él, sino simplemente eso: analógicas. Ya en ello hay un reconocimiento humilde de la infinita trascendencia divina.

Es la idea de Santo Tomás, de que el lenguaje analógico se aplica a Dios con una proporción de distancia infinita. Eso llena incluso de espanto, pues seguimos teniendo una lejanía muy grande con respecto a Dios. Un amigo mío, el filósofo argentino-venezolano Ángel Capelletti, decía que esa distancia infinita a la que aludía el Aquinate hacía que la analogía perdiera toda su utilidad al hablar de Dios, pues era sinónimo de teología negativa disfrazada, y, por lo tanto de equivocidad, de inadecuación. Pero la analogía, a pesar de reconocer una distancia infinita respecto de Dios, sigue siendo el esfuerzo por hablar de Él, por decir algo de Él, a pesar de lo limitado que se quede el resultado.

Las críticas de los "maestros de la sospecha" a la religión

Han sido típicas las críticas que han dirigido contra la religión los pensadores que Ricoeur denominó "maestros de la sospcha": Marx, Nietzsche y Freud.

Marx criticó a la religión por ser el arma ideológica que los burgueses usaban para desviar a los pobres de la preocupación por las realidades terrenales, y justificaba el que estuvieran sumidos en la pobreza. Les prometía una vida mejor después de esta vida, para acallar sus justas reclamaciones y reivindicaciones. Pero también se vio que la religión podía llegar a ser arma de liberación, y hacer que los hombres se opusieran a la opresión.[10]

Nietzsche criticó a la religión por ser el arma de los nihilistas decadentistas para hacer que se pensara en otra vida y con ello renunciar a esta vida, con los placeres que ella tenía, que conformaban la voluntad de poder. Pero también se ha visto a Nietzsche como un purificador de la religión, que la limpia de esas actitudes farisaicas y mojigatas, para abrir a una vida más plena.[11]

Freud criticó a la religión por ser una ilusión que hacía creer en un Dios que era el sustituto del padre. Daba la ilusión infantil de tener a alguien todopoderoso que cuidaba de los hombres y los protegía. También dijo que la religión provenía de la culpa y la neurosis obsesiva de la reparación, porque en la horda primitiva los hijos mataron al padre opresor y lo devoraron, con lo cual se inició la religión totémica, en la que se endiosaba al padre y se le daba culto, en forma de comida ritual. Y también llegó a decir que la religión era semejante a una psicosis delirante, en la que se alucinaba al padre todopoderoso (que en el judaísmo había sido Moisés), o al hijo redentor (que en el cristianismo había sido Jesús). Pero también se ha visto que la religión puede ser liberadora, e impulsar a que el hombre madure. En lugar de la ilusión de Dios como un padre eternamente protector, uno que nos hace acceder a la creación. Y, en lugar de un Dios que hace delirar por el

---

[10] W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona: Herder, 1972, pp. 136 ss.

[11] P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid: Eds. Cristiandad, 1982, pp. 370 ss.

deseo, uno que nos hace apropiarnos de nuestro deseo y hacerlo realidad.[12]

Suele decirse que las críticas principales a la religión en los últimos tiempos proceden de esos tres filósofos de la sospecha, que, precisamente, han sospechado de la religión y la han señalado como disfraz de otros intereses humanos. Sin embargo, también se ha dicho que, si bien se mira, esas críticas han ayudado a purificar la religión, la religiosidad. Los tres críticos han hecho que se trate de hacer que la religión no sirva para desviar la atención de este mundo, hacia un mundo ideal, el cielo, sino que sirva, al contrario, para comprometer más al hombre en el cultivo de este mundo, como co-creador con Dios. Las críticas de Marx han hecho que la religión no sirva de opio del pueblo, para alienarlo de su pobreza, sino para comprometerlo más en la construcción de un mundo mejor. Las críticas de Nietzsche han servido para que la religión no se dedique a satanizar los bienes y placeres de esta vida, prometiendo el paraíso celestial, sino para que busque la manera de ubicar bien el goce de la vida e incluso santificarlo. Y las críticas de Freud han ayudado a que la religión no sea una ilusión infantilizante, sino un factor de desarrollo psicológico y maduración.

Religión y ciencia

En una línea parecida a la de los maestros de la sospecha se colocan las críticas que se han dirigido a la religión desde la ciencia, no en balde Marx y Freud pretendían estar criticándola desde la cientificidad, uno desde un socialismo científico que conocía la historia económica y otro desde la psicología científica. También se ha dicho que la física y la biología contradicen a la religión. Pero la física, sobre todo la astronomía, ha llegado a un punto en el que se habla de un origen del universo, lo cual permite un creacionismo. Con las nuevas

12 A. Plé, *Freud et la réligion*, Paris: Eds. du Cerf, 1968, pp. 100 ss.; P.F. Villamarzo, *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa*, Madrid: Marova, 1978, pp. 123 ss.

13 T. Peters, *"Creación del cosmos"*, en R. J. Russell et al. (eds.), *Física, filosofía y teología*. Una búsqueda en común, México: EDAMEX-UPAEP, 2002, pp. 307-333.

teorías del Big-Bang, se abre la puerta a un comienzo del mundo, un punto en el que puede situarse la acción creadora de Dios y el comienzo del tiempo.[13]

Y, por otra parte, la biología, con la teoría evolucionista de Darwin, parece destruir también el creacionismo. Sin embargo, como lo han hecho ver científicos connotados, desde Teilhard de Chardin hasta Francisco J. Ayala, el evolucionismo no es incompatible con el creacionismo. Lo es si es visto como fijista, pero se puede hablar de un creacionismo evolucionista, en el que Dios imprime, en la creación, un orden que se va desplegando evolutivamente. Este evolucionismo creacionista, o creacionismo evolucionista, es compatible con la religión.[14]

No se trata de contrastar la religión con todas las objeciones que se le disparan desde la ciencia, sino sólo ésas, que son las más importantes. También se ha objetado desde la sociología y la antropología, pero con argumentos más débiles y menos de tomar en cuenta, ya que estas mismas ciencias son epistemológicamente más endebles que las llamadas "ciencias duras", como la física y la biología.

Tampoco se trata de demostrar la compatibilidad plena de la ciencia y la religión. Basta con mostrar que los datos científicos no han sido argumentos concluyentes en contra de la religión. Se llega a un punto en el que se ve que no son definitivos para descalificarla. Y eso es lo que le basta al filósofo teísta. Ya asumir el *onus probandi* de la existencia de Dios y de sus atributos es demasiado pesado; bastará con mostrar que no es irracional, sino razonable, al menos dentro de ciertos parámetros.

---

[14] A. Gosztonyi, *El hombre y la evolución*. La antropología filosófica de Teilhard de Chardin, Madrid: Studium, 1970, pp. 171 ss.; F. J. Ayala, *Darwin y el Diseño Inteligente*. Creacionismo, cristianismo y evolución, Madrid: Alianza, 2007, p. 15: "El mensaje central de este libro es que no hay contradicción necesaria entre la ciencia y las creencias religiosas".

Conclusión

De esta manera, vemos cómo una hermenéutica analógica nos ayuda a desarrollar la filosofía de la religión, de un modo constructivo y abarcador. Nos permite hablar acerca de Dios con la advertencia de que es poco lo que alcanzamos a decir de Él, pero, al mismo tiempo, lo suficiente para saber algo, tal vez lo principal. No pretenderemos alcanzar una apropiación unívoca de su conocimiento, pero tampoco nos desesperanzaremos hundiéndonos en un lenguaje equívoco, que resulte un desconocimiento disfrazado.

Y, así, una filosofía de la religión, vertebrada con la hermenéutica analógica, resulta bastante para acercarnos al hecho o fenómeno religioso y, además, tratar de argumentar a favor de la existencia de Dios y de la propiedad del lenguaje analógico que usamos sobre Él. Fenomenológicamente, tendremos la aproximación al hecho religioso como correspondiente a algo trascendente, y, analíticamente, tendremos el examen de los argumentos que nos permiten afirmarlo en su existencia y en su esencia o propiedades, de modo que algo podamos conocer de Él. Nada más, pero nada menos.

DIÁLOGOS UNIVERSITARIOS

Títulos aparecidos:

1. Michel Sievernich, S.J.
   El papel de los laicos en la iglesia de hoy

2. Gerardo Anaya Duarte, S.J.
   Fundamento de la ética y fe cristiana

3. Dieter Bohler, S.J.
   El sacrificio del Israel, el sacrificio de Cristo, el sacrificio de la Iglesia

4. Silvia Ruiz Otero
   Licenciatura y valores humanos fundamentales

5.Jesús Vergara Aceves, S.J.
   Karl Rahner y la teología del último medio siglo

6. Jesús García, O.P.
   El ateísmo de los cristianos

7. Antonio Tenorio Muñoz-Cota
   La voluntad de ser: Apurado itinerario por los caminos del diálogo entre la fe y la literatura

8. Jesús García, O.P.
   La ética y la realidad social

9. Enrique Mario Olivares Durán
   Eutanasia y consideraciones sobre el sufrimiento humano

10. Benjamín cordero
   Medios de comunicación, política y valores cristianos

11. Luis Vergara Anderson
   In memoriam Paul Ricoeur (1913-2005)

12. Tarik Torres Mojica
   Ser cristiano en la posmodernidad

13. Luis de Sebastián
   ¿Qué es y cómo funciona la globalización?

14. Miguel Bazdresch Parada
   Valores, estilo ignaciano y universidad

15. David Fernández Dávalos, S.J.
   La calidad académica como pertinencia social

Mauricio Beuchot Puente O.P.

Es uno de los principales filósofos de Iberoamérica, fundador de la Hermenéutica Analógica.

Doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana (UIA) realizo estudios de historia del pensamiento en la Universidad de Friburgo, Suiza. Ha sido profesor en la UIA y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y en el de Investigaciones Filológicas, ambos de la UNAM. Investigador Nacional desde 1985. Ingresó a la Academia Mexicana de la Historia en 1990 y en 1997 a la Academia Mexicana de la Lengua.

Cuenta con un gran número de artículos y libros publicados, así como con participaciones en Congresos Nacionales e Internacionales.

La conferencia que aquí se publica fue dictada en la Universidad Iberoamericana Torreón, dentro de la Cátedra Francisco Eusebio Kino sj del Sistema de Universidades Jesuitas.



Centro Ignaciano de Formación Humanista